**О мистике Православия**

 *« … если кто не имеет непогрешительной веры* ( догматика)

 *и добрых дел* ( этика), *на того никак невозможно низойти*

 *благодати Святого и поклоняемого Духа* ( мистика)*…»*

 ( св. Симеон Новый Богослов [[1]](#footnote-1))

*« Всякая религия , поскольку она цель человеческой жизни полагает в тесном общении с Божеством и это общение понимает как глубоко интимное переживание , содержит в себе мистический момент»* [[2]](#footnote-2) .Это особенно характерно для Христианства, религии мистической по-преимуществу, как живой связи личности с Личностью, единения с Богом, реальной причастности к Вечному Бытию. Сам Господь Иисус Христос говорит:

 *« Никто не может прийти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня ... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне»* ( Ин. 6:44-45).

*« ... кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам... кто любит Меня, тот соблюдает слово Моё, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придём к нему и обитель у него сотворим»* ( Ин. 14:21-23 ).

*« Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я»* ( Ин. 14:2-3).

Апостольские Послания изъясняют изречения Христа:

*« Ибо вы храм Бога живого, как сказал Бог: « вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом»»* ( 2 Кор. 6:14-16; Лев. 26:12; Иез. 37:27 ).

*« Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога и вы не свои?»* (1 Кор. 6:19 ).

*« Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живёт во мне Христос»*, - пишет ап. Павел в Послании к Галатам (Гал. 2:20 ).

 В приведенных выдержках из Евангелия от Иоанна и Апостольских Посланий указан для всякого человека единственный путь единения с Богом. Это уже не только *« жизнь во Христе»*, как писали свв. Николай Кавасила и Иоанн Кронштадский, но благодатное пребывание Самого Христа вместе с Отцом и Святым Духом, т.е. Святой Троицы в душе человека. Достижение такого единения с Богом является главной и единственной целью верующего во Христа и определяет смысл и содержание всей его жизни. Сама идея *«обожения»* ( теозиса ), *« которая была центральным пунктом религиозной жизни Востока ( Православия ), вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики и мистики»*,- идея опытно - мистического происхождения [[3]](#footnote-3).

С самого своего начала христианская мистика (как теория ) развивалась в двух направлениях: нравственно - деятельном и созерцательном [[4]](#footnote-4). Такое деление на самом деле крайне условно, поскольку одно немыслимо без другого. Общая структура воззрений представителей обоих направлений одинакова и вытекает из неразрывной и органической связи догматических, этических и мистических элементов Христианства. Пренебречь или исказить сознательно или бессознательно один из этих элементов христианского вероучения – это значит неизбежно исказить два других; где выпадает один из них, там обязательно замечается не только неполнота, но и искажение Христовой Истины, там невозможно и правильное духовное развитие [[5]](#footnote-5). Эту органическую связь между догматом, этикой и мистикой явственно прослеживается в Евангелиях, в Деяниях и Апостольских Посланиях, в творениях Отцов и Учителей Церкви.

 В прощальной Беседе с учениками Спаситель заповедует им:

 *« Веруйте в Бога и в Меня веруйте. ... Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня ... Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю»* ( Ин. 14:1,6,14 ).

Здесь утверждения носят догматический характер.

*« Если любите Меня,* - продолжает Учитель,*- соблюдите Мои заповеди ... Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня ... Кто любит Меня, тот соблюдёт слово Мое»* ( Ин. 14:15,21,23 ).

Этический аспект Беседы очевиден.

*« И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век, Духа истины, Которого мир не может принять ... кто любит Меня, возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам»* (Ин. 14:16-17, 21 ).

Мистическое содержание заключения Беседы несомненно.

Предельно просто, сильно и ясно выразил связь догматики, этики и мистики Христианства ап. Иоанн Богослов:

*« Заповедь Его ( Бога Отца) та , чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедовал нам. И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нём, и Он в том. А что Он пребывает в нас, узнаём по Духу, Которого Он дал нам*» ( 1 Ин. 3:23-24 ).

 *« Я есмь путь, истина и жизнь»*,- утверждает Иисус Христос : Путь мистического единения с Богом; Истина, выражаемая Преданием и Писанием Церкви и, и ,наконец, Жизнь, нравственный идеал которой задан Самим Спасителем.

Христианская мистика имеет незыблемые догматические и этические основания. В первую очередь это догмат о Святой Троице. Богословие Православия различает в Боге три Ипостаси, происходящие личностно; природу или сущность; энергии, происходящие природно. Энергии неотделимы от природы, природа неотделима от трех Лиц. Это имеет особо важное значение для мистической жизни, поскольку учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть важная, но не единственная, догматическая основа христианского мистического опыта. Всецело непознаваемый в Своей сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природы на познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных модуса Божественного Бытия - в сущности и вне сущности. Святая Троица пребывает в человеке реально в том, что есть в Ней сообщаемого – в Своих энергиях, общих для трех Ипостасей, т.е. по благодати – так именуются обоживающие энергии, Святым Духом сообщаемые. Тот, кто имеет в себе Духа дарующего, имеет также и Сына , посредничеством Которого передаётся всякий дар, имеет также и Отца, от Которого *« исходит всяк дар совершен»* ( Иак. 1:17 ). Соединение, к которому христиане призваны, не есть ни ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трёх Лиц Пресвятой Троицы. По учению св. Максима Исповедника в состоянии обожения христиане по благодати, т.е. посредством Божественных энергий , обладают всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой, оставаясь существами тварными [[6]](#footnote-6). Учение о нетварных энергиях стало основанием  *« богословия Фаворского Света»* в творениях св. Григория Паламы, мистического богословия, воцерковленного на Поместных Константинопольских Соборах 1341 и 1351 гг.

Отцы *« христологических веков»* , формулируя догмат о Христе - Богочеловеке, никогда не упускали из вида вопрос о нашем соединении с Богом. Прежде всего это относится к полноте нашего соединения, которое представляется невозможным в еретических воззрениях о соединении Божественной и человеческой природ во Христе, а также проявлении в Нём Божественной воли и воли человеческой. *« То, что не воспринято, не может быть обожено»*, - этот парафраз известного высказывания св. Григория Богослова стал аргументом, который постоянно повторяли Св. Отцы последующих веков. Обожение во Христе – это Его человеческая природа, воспринятая в целостности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обожено в человеке, это вся его человеческая природа, принадлежащая его личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженой, и природой, или вернее, энергией Божественной, обожающей [[7]](#footnote-7). Икономия Иисуса Христа относится , в первую очередь, к нашей природе: *« Христос не только взял от нас ( через Деву Марию ) нашу природу, не только внёс её внутрь Пресвятой Троицы. Он ещё и вернул её нам, причём вернул преображенной, исцелённой , воскресшей»* [[8]](#footnote-8).

Церковь, Главой, Основанием и Основателем которой является Иисус Христос, предстает тем местом, той сакраментальной общиной *« верных во Христе»*, где осуществляется преображение человеческой природы, её очищение и единение, которое реализуется через таинства и богослужение . Посвящение или вступление в Церковь через Крещение и Миропомазание завершается в Евхаристии и совпадает с вершиной мистического восхождения – теозисом [[9]](#footnote-9). Участники Трапезы, *« закваски и хлеба бессмертия»*, становятся единотелесными и единокровными Христу, а значит и между собой, в единстве очищенной и преображенной природы . Поэтому основание Церкви расценивалось Св.Отцами как акт второго творения. Так, св. Николай Кавасила устанавливает прямую аналогию между сотворением человека и восстановлением человеческой природы Христом, созидающим Свою Церковь: *« Он воссоздал нас не из того вещества, из которого создал; там сотворил , персть взяв от земли, а во второй раз даровал собственное Тело, и воссоздал Жизнь, не душу, находящуюся в естестве, соделал лучшею, но возливая Кровь Свою в сердце принимающих таинство, рождает в них Свою собственную жизнь. Тогда вдунул, сказано, дыхание жизни, теперь же сообщает нам Духа Своего»* (Семь слов о жизни во Христе, Слово 4 ).

 Сакраментальная жизнь в Церкви немедленно дарует благодать Святого Духа, но усваивается она личностью в меру *«духовного возраста»* верующего. Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию, дает возможность личности в преображённой общей природе осуществлять уподобление Христу. Для мистического Предания Православия Пятидесятница, сообщающая в таинствах Крещения и Миропомазания человеческим личностям присутствие Святого Духа – начаток их освящения, знаменует последнюю цель, конец греховной и одновременно начало духовной жизни. Как говорит прп. Макарий Египетский: *« ... человек, не тотчас, как услышит Божие слово, делается уже достойным благой чести ... слушающий слово приходит в сокрушение, и потом, поелику благодать, по Божьему смотрению к пользе человека, удаляется от него, начинает он упражняться и научаться во брани, борется и подвизается против сатаны, и после долгого состязания и борения одерживает победу и делается христианином»* ( Духовные Беседы, Послание и Слова, XXVII, 20 ).

Крещенская благодать – присутствие в нас Святого Духа , от нас неотъемлемое и для каждого личное,- есть основа всякой христианской жизни: это Царствие Божие, уготовляемое Духом Святым внутри нас, по словам прп. Серафима Саровского. Это уже не действие, произведенное Божественной волей в душе и влияющее на неё извне, как в Ветхом Завете, но сама Божественная жизнь, раскрывающаяся в нас Духом Святым, взывающим в наших сердцах : ***« Авва, Отче!»*** [[10]](#footnote-10).

Если Бог дал в Церкви все *«объективные»* условия обожения, все средства для достижения этой цели, то человеческим личностям нужно, со своей стороны, создать необходимые *«субъективные»* условия, поскольку обожение представляет собой акт Бого-человеческий и осуществляется в соработничестве Бога и человека, «синергии». Субъективная сторона единения человека с Богом и является христианской жизнью, проводимой в соответствии с волей Божией и заповедями Христа: *«Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»* (Мф. 5:48), – задавая тем самым Божественный идеал человеческого уподобления, недостижимый для человека. *«Человекам это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу»* (Мк. 10:27) и Своей жизнью Иисус Христос утвердил этот нравственный идеал.

*«Вера без дел мертва*, - пишет в Послании ап. Иаков (Иак. 2:19,24,26), - ... *человек оправдывается делами, а не верою только»*, поскольку *«и бесы веруют и трепещут». «Богословие без действия – есть богословие демонов»*, - отмечает и св. Максим Исповедник (Письма, 20). Превыше этики рабов и наемников Евангелие ставит этику друзей Божиих: *«Мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать»* (Лк. 17:10). *«Считать пристойно лишь наемникам»*, - говорит свт. Иоанн Златоуст [[11]](#footnote-11). *«Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую Вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего»* (Ин. 15:14-15).

Образ Божий как объективное , онтологическое основание обожения человека может проявляться и действовать только через субъективное, личностное подобие. Св. Григорий Палама уточняет: *«В своем существе по образу человек превыше ангелов, но именно в подобии он ниже, т. к. неустойчив... и после грехопадения мы отвергли подобие, но не потеряли бытие по образу»* [[12]](#footnote-12). *«По подобию»* - означает согласно Cв. Отцам *«по подобию в добродетели»*, т.е. в действии (св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, II, 12). *«Человек делается подобным Богу через добродетель»*, - считает и св. Григорий Нисский. Смысл слова *«добродетель»* у Св. Отцов богаче, чем его обычный смысл в моральном учении. Оно означает скорее *«достоинство»* или *«святость»*. Добродетели – не цель, а средство или, вернее, внешние проявления христианской жизни. Для христианина не существует автономного добра: доброе дело хорошо лишь постольку, поскольку оно служит нашему единению с Богом. *«Заметьте, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Духа Святого*, - говорит св. Серафим Саровский в беседе с Мотовиловым, - *все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды в жизни будущего века нам не доставляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает»*. *«Как благодать Божия*,- говорит св. ГригорийНисский, - *не может обитать в душах, уклоняющихся от своего спасения, так и человеческая добродетель сама по себе недостаточна, чтобы возвысить до совершенства души, чуждые благодати... Праведность дел и благодать Святого Духа, соединяясь вместе, наполняет блаженной жизнью душу, в которой они отождествляются»*  [[13]](#footnote-13). Христос, воплотившись, дал возможность людям не подражать, а жить Его жизнью, стать подобными Ему – именно этому учат таинства Церкви и богослужебный круг [[14]](#footnote-14).

Начальной стадией в восхождении к Богу является очищение (катарзис) от страстей, от страстных помыслов: *«Христианину предстоит двоякая брань, а именно: внутренняя и внешняя, и последняя состоит в удалении себя от земных развлечений, а первая происходит в сердце с помыслами, какие внушаются лукавыми духами... Если же кто привязан к видимым вещам в мире сем, опутывает себя многоразличными земными узами и увлекается зловредными страстями, то не познает он, что внутри его есть иная борьба, и битва, и брань... потому что неизвестны ему язвы его, и имея в себе тайные страсти, не сознает их...»* (прп. Макарий Египетский, Духовные Беседы, Послание и Слова, XXI, 4). Иными словами, катарзис начинается с *«познания самого себя».* Но этот сократовский призыв имеет в христианстве несравнимо более глубокое содержание; если у Сократа его понимание близко к евномианской ереси о познании Бога в понятиях, то в Православии он рассматривается как осознание своей собственной человеческой реальности, познанию той *«греховной бездны»*, в которой находится человек. Насколько это важно, подчеркивают изречения Св. Отцов: *«никто не познал Бога, если он сначала не познал самого себя»; «тот, кто узрел свой грех, более велик, чем тот, кто воскрешает мертвых», и «тот, кто узрел самого себя, более велик, чем тот, кто узрел ангелов». «Легче познать небо, чем самого себя»*, - подтверждает свт. Григорий Нисский [[15]](#footnote-15). *«На познании и сознании нашей немощи зиждется здание нашего Спасения*, - пишет свт. Игнатий Брянчанинов, - *Христианин – тот, кто видит свою духовную и нравственную нечистоту, свою греховность, страдает об этом, кто видит себя погибающим и потому внутренне способен к принятию Спасителя, к действительной вере во Христа»*. *«Начало просвещения души и признак ее здравия заключается в том, когда ум начинает зреть свои согрешения, подобные множеством своим морскому песку»*, - пишет прп. Петр Домаскин [[16]](#footnote-16). Такое *«познание самого себя»* приводит к смирению и покаянию: именно с призыва к покаянию начинается Благая Весть – *«Покайтесь и веруйте в Евангелие»* (Мк. 1:15). Смирение - это совсем не торжество небытия в человеке, но очень верное чувство расстояния между Богом и человеком, ставящее последнего в точности на его место [[17]](#footnote-17): *« В бездне греховной валяяся, неизследную милосердия Твоего призываю бездну»* ( Последование ко Святому Причащению ).

 Средства достижения такого состояния для христианина – следование добродетельной жизни согласно заповедям Евангелия, аскеза и молитва. По словам прп. Симеона Нового Богослова: *«Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи»*. Святые Отцы рассматривали аскезу как обязательное условие богословского искусства, т.е. мистического созерцания, а молитву – как состояние преображенного ума (авва Евагрий, Сотницы, доп. 29). Очищение (катарзис) направлено на борьбу со страстными состояниями души и сердца. Св. Климент Александрийский видит в страстях *«движение души против природы»* (Строматы, II, 13). *«Страсти не относятся к сущности души, но они образуют нечто добавочное»*, - считает св. Исаак Сирин (Изречения, 3). Душа сама по себе бесстрастна, но выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям [[18]](#footnote-18). Грехопадение погружает человека в мир чувственных восприятий, приковывает душу, место пребывание чувственности, к материи: мир страстей – это *«похоть плоти, похоть очей и гордость житейская»* (1 Ин. 2:16). Святой Иоанн Дамаскин определяет аскезу как *«возвращение того, что противоречит природе, к тому, что ей присуще»* (Точное изложение православной веры, I, 30). Сама этимология слова *«аскеза»* означает старание, упражнение, труд. Со времен св. Климента Александрийского и Оригена под аскезой понимали собственно духовную жизнь. В широком смысле слова аскет – это христианин, внемлющий призыву Евангелия, следующий его заповедям, ищущий смирения и чистоты сердца, дабы сделать свободным своего ближнего [[19]](#footnote-19).

Святые Отцы создали из аскетики практическую науку, «науку из наук», « искусство из искусств». Аскетика достигает всего своего величия в стремлении к истинной природе человека; ее борьба направлена вовсе не против плоти, а против ее искажений, и прежде всего против их духовной основы, поскольку грех не идет снизу от природы – он совершается в духе и только затем выражается через психическое и телесное. Аскетика правильно ориентирует иерархическую структуру природы и стремится к восстановлению господствующего положения духовного над телесным. Результатом катарзиса через аскезу становится достижение бесстрастия, которое состоит не в том, чтобы обрести *«окамененное нечувствие сердца»* (Святые Отцы считают такое состояние человека духовной смертью), не в том ,чтобы совсем разрушить их, а в том, чтобы не принимать страстные помыслы извне ни в сердце, ни в душу и превратить сами страсти в *«бесстрастную страсть»*, направить силу страстей в обращение к Богу, в безмолвии (исихии) ожидая момент, когда Бог облечет душу в Божественный образ [[20]](#footnote-20), во Христа: *«доколе не изобразиться в вас Христос»* (Гал. 4:19).При этом происходит постепенное стяжание добродетели: каждая страсть вытесняется соответствующей добродетелью, - и, наконец, из бесстрастия рождается высшая добродетель – Любовь [[21]](#footnote-21).

Бесстрастие – это не пассивное и не активное состояние: оба эти состояния соответствуют искаженной, поврежденной грехом природе. Ум человека в нормальном своем состоянии не пассивен или активен: он бдителен. В то же время сердце не бесстрастно – оно наполнено *«бесстрастной страстью»*, ибо не может быть пустым: в Евангелие говориться о нечистом духе, который найдя душу человека *«выметенной и убранной»*, возвращается в нее с семью другими, *«злейшими его»* (Мф. 12:43-45). Труд и пот от аскетических усилий полностью принадлежат человеку и ничуть не уменьшают предвосхищаемой безвозмездности благодати*. «Бог творит все в нас: и добродетель, и знания, и успех, и мудрость, и добро, и истину; мы же не приносим абсолютно ничего другого, кроме доброго расположения воли*», - заключает св. Максим Исповедник (Вопросоответы к Фалассию , Вопрос 54).

Вслед за катарзисом следующая ступень восхождения человека к Богу состоит в просвещении духовным видением, созерцаниями. Если на ступени очищении сила Божия, действующая в подвижнике, ощущается как небесный огонь, сожигающий *«скверны души»* (прп. Макарий Египетский, Духовные Беседы, Послание и Слова, XXV, 9,10), то по достижении бесстрастия – как небесный, озаряющий душу свет (там же, 4, 7). Духовное видение в созерцательном направлении православной мистики не носит конкретно- чувственного характера, а представляет собой отвлеченные мысленные интуиции о внутренней сущности вещей и действий. Т.е., на второй ступени Бог является как свет. который не приводит собственно к познанию Бога, а к правильному представлению о том, что не есть Бог. Различие между двумя направлениями православной мистики на этом этапе определяется тем *«органом»*, к которому обращено преобладающее сосредоточие мистического опыта: уму и сердцу. Отсюда возникает так называемое *«естественное видение или созерцание»*, когда очищенное от страстей сердце и преображенный ум освобождают восприятие мира от ложной, прелестной видимости, дают возможность умного видения творения, не отягчённого чувственными наслоениями, и возможностей правильного его использования. Это одновременно и путь к лучшему, более глубокому познанию мира и правильной естественной жизни. В течение этого периода познание Бога совершается через созерцание проявлений Божиих в мире и душе человека . Таким образом христианскую мистику можно определить как *«мистику ума в сердце».*

Сердце, по аскетическому преданию Св. Отцов, есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, чувств и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь, источник всех душевных и духовных движений. Дух – высший элемент человеческого естества – является той созерцательной способностью, которой человек устремляется к Богу. Как начало его сознания и свободы, ум наибольшим образом соответствует личности, является местом пребывания личности или человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность всего естества: дух, душу и тело. Без сердца, средоточия всей деятельности человека – ум бессилен; без ума – сердце слепо, лишено руководства. *«Единение ума с сердцем», «нисхождение ума в сердце», «хранение сердца умом»* - эти выражения постоянно встречаются в аскетической литературе. Поэтому, чтобы строить человеческую личность в благодати по Божественному Архетипу, надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, вернуть их целостность, ибо путь единения с Богом – не бессознательный процесс: он требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом [[22]](#footnote-22). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы: познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных. Св. Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не поддерживаемая практикой, ничем не отличается от пустого воображения, от эфемерной фантазии; также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан. По словам св. Исаака Сирина, *«сама жизнь ума, является делом сердца, чистота сердца возвращает уму целостность созерцания»*  [[23]](#footnote-23).

 *«Все мы в прелести*, - замечает свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на слова прп. Симеона Нового Богослова,- *Прелесть есть состояние всех человеков без исключения, произведенное падением праотцев наших»*, и состоит в *« усвоении человеком лжи, принимаемой им за истину»* ( Собрание сочинений, т.I, О молитве Иисусовой ). Следовательно, в падшем состоянии природа человека находится в человеческом самообольщении или демонском прельщении. Выход из этого положения определил Сам Спаситель: *« сей же род изгоняется только молитвою и постом»* ( Мф. 17:21). Он же дал ученикам и образец молитвы в обращении к Богу Отцу: *«* ***Отче наш, сущий на небесах! .****..»* (Мф. 6:9-13).

Как говорит св. Исаак Сирин: молитва это *«... всякая беседа ( с Богом), совершаемая втайне ( внутренне), всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном»*, придавая очень широкий смысл слову *« молитва». « Сила молитвы*,- по разделяемому всеми Св. Отцами мнению, - *совершает таинство нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с её Создателем»* ( св. Григорий Палама ). Молитва совершеннее упражнений в добродетели: она *– «начальник лика добродетелей». « Величайшая из добродетелей – любовь к Богу, в которой совершается таинственное соединение с Ним, есть плод молитвы»*, - говорит св. Исаак Сирин [[24]](#footnote-24). В молитве человек лично встречается с Богом, знает Его и любит Его. Поэтому в Восточной Церкви ( Православии) аскетика и молитва неразделимы.*« Путь к Богу – молитва*, - пишет свт. Игнатий Брянчанинов, - *Измерение совершенного пути – различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно ... Милосердие к ближним и смирение перед ними, выражаемые наружными делами и питаемые в душе, в совокупности с чистотою сердца, преимущественно от блудных помыслов и ощущений, составляют основание и силу молитвы»* ( Собрание сочинений,т.I, О молитве). Насколько велико значение молитвы и особенно молитвы Иисусовой, говорят слова св. Исихия о трезвении: *« Невозможно очистить сердце и отогнать от него враждебных духов без частого призывания Иисуса Христа, ... Его, Единого имеющего прощать грехи»* ( цит. по Собранию сочинений свт. Игнатия Брянчанинова, т.I , О молитве Иисусовой ).

На известной ступени, с покиданием сферы психического, в которой ум ещё находится в движении, всякое движение прекращается: прекращается и молитва, *«... надобно молиться лишь до тех пор , пока Дух Святый не сойдет на нас в известных Ему мерах небесной Своей благодати. И когда благоволит Он посетить нас, то надлежит уже перестать молиться*, - говорит прп. Серафим Саровский в беседе с Мотовиловым, - *при нашествии Духа Святаго надлежит быть в полном безмолвии, слышать явственно и вразумительно все глаголы живота вечного, которые Он возвестить соизволит. Надлежит притом быть в полном трезвении и души, и духа и в целомудренной чистоте плоти»*. Это состояние не экстаз с характерной для него пассивностью, потерей свободы и самосознания, которое типично только для начала мистической жизни. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным и неискушённым, тем, чья природа не стяжала ещё опыта мира нетварного [[25]](#footnote-25). Это состояние скорее энстаза, когда молитвенник входит внутрь своего сердца : *« Войди внутрь себя ( в сердце), и там найди Бога, ангелов и Царство Небесное»*, - говорят Святые Отцы*. « Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»* - свидетельствует Евангелие ( Мф. 6:21 ). Прп. Серафим Саровский называл сердце *« алтарём Божиим»*, местом Его присутствия и органом Его восприятия [[26]](#footnote-26).

В указанном состоянии внепонятийного и внечувственного или ,вернее, сверхпонятийного и сверхчувственного восприятия, присутствие Бога ощущается как *«мрак»* ( *« мрак соделал покровом Своим»*, Пс. 17:12) или как ослепляющий *« неприступный свет»* ( 1 Тим. 6:16), в котором обитает Бог. Только при полном преображении человеческой природы в единении со Христом, согласно определению Халкидонского Собора, *« неслитно, непревращенно*» и полной согласованности воли человеческой с волей Божественной , человек приобретает снятие *« пелены»* со своих очей и достигает видение Фаворского Света. И это такая вершина восхождения человека к Богу, которая знаменует начало его жизни в Царстве Небесном, осуществляющейся уже здесь , на земле.

В пути восхождения к Богу Святые Отцы по-разному определяли количество ступеней или этапов . Так , св. Исаак Сирин отмечает три этапа в единении с Богом: покаяние, очищение и совершенство [[27]](#footnote-27). Прп. Серафим Саровский указывает на четыре ступени: *« Итак, прежде всего нужно подвизаться в том, чтобы укротить и умалить страсти; во- вторых, упражняться в псалмопении, то есть молитве устами; в- третьих – молиться умом; в – четвёртых – восходить к видению. Первое принадлежит новоначальным, второе – возрастающим в преуспеянии; третьим – достигшим крайнего преуспеяния, а четвёртое – совершенным»* ( Поучения прп. Серафима Саровского). У св. Макария Египетсткого ступеней восхождения – двенадцать: *« Человеку надобно, так сказать, пройти двенадцать ступеней, и потом достигнуть совершенства ... Ему как сыну и наследнику , вверяется то, что не может быть изречено естеством человеческим, или выговорено устами и языком»* (Духовные Беседы, Послание и Слова,VIII,4 , 6). Путь к Богу выстраивается у прп. Иоанна Лествичника в целую *« райскую лествицу»* ( Лествица ). Если взять за основу представления об идеальном пути восхождения к Богу свт. Григория Нисского, который находит этот путь в *« Житии Моисея Законодателя»*, то можно этапы восхождения определить как :

 - богословие света (нетварного, хотя и видимого чувственным зрением , но обладающего необычайными свойствами); света, дающего расширенное познание того, что не есть Бог;

 -богословие «мрака» или « неприступного света», предполагающее сверхчувственное и сверхпонятийное ощущение присутствия Божества;

 - богословие Святого Духа, означающее вселение в душу подвижника Святого Духа,а значит и всей Пресвятой Троицы;

 - богословие Преображения или Фаворского Света; созерцание Бога лицом к Лицу в результате преображения и обожения человеческой природы.

Свт. Григорий пишет*: « Человек, воистину ставший образом Божиим и ни в чём не уклонившийся от Божьего облика, несет в себе признака Первообраза и во всём Ему уподобляется, украшая свою душу нетлением, неизменностью и непричастностью к любому злу»* ( О жизни Моисея Законодателя,318).

 Таким образом , можно выделить следующие отличительные черты православной мистики:

1. Цель православной мистики, восхождение человека к Богу – единение с Ним в Любви; единение, предполагающее очищение и преображение поврежденной человеческой природы, её обожение в благодати Святого Духа, в нетварной Божественной энергии.
2. Восхождение предполагает акт Богочеловеческого действия, синергию, в которой человек сознательно и добровольно стремится к Богу, реализуя свободу волеизъявления; всё остальное соделывает Бог согласно Промыслу Отца в икономии Сына и Святого Духа.
3. Человек в процессе восхождения отсекает свою греховную природную волю и формирует свою личность по образу и подобию Божественного Архетипа, отрекаясь от себя, своей самости в любви к Богу и людям и обретая свободу в Истине и в причастии к Божественной Жизни.
4. Средствами восхождения человека к Богу является аскеза и молитва: первая понимается как восстановление целостности и иерархической гармонии человеческого естества; вторая- как непосредственная связь ( диалог ) человека с Богом, причем и та и другая должны быть нераздельны и постоянно присущи всей земной жизни христианина.
5. Православная мистика носит сверхчувственный и сверхпонятийный характер; отрицает в принципе, как воображение, так и визуализацию.
6. Плодами христианской духовной жизни становятся « стяжание» Святого Духа и святость как причастие к Божественной Святости: первое рассматривают как Мистическое Богословие; второе – как Добротолюбие , как христианское совершенство.
7. Теозис ( обожение) человека носит одновременно личностный ( в Духе Святом ) и соборный ( во Иисусе Христе) характер как множество человеческих ипостасей в единой и единственной Богочеловеческой природе Христа, т.е. в Церкви.

Согласно вышеизложенному, православная мистика, а по свидетельству исследователей мистического опыта самых разных религиозных традиций, и мистика внехристианская, необходимо имеет глубокие догматические корни, и вообще всей аскетической жизни гармонично сопутствует догматическое сознание, даже в том случае, когда оно формально отвергается. Известный религиовед Р.Отто констатирует: *« Ни одно мистическое учение не витает в облаках. Напротив, все мистики имеют прочный идеологический фундамент, который сами же и отрицают, но который определяет конкретную форму проявления того или иного мистического содержания»* [[28]](#footnote-28).В равной мере данное положение относится и к этическому и нравственному содержанию жизни подвижников. Известные религиоведы соглашаются с тем, что всякая религия складывается из трёх основных компонентов: мировоззрения, жизненных нормативов и мистического чувства, которое находит внешнее выражение в культе. Первый обращён к интеллекту человека, второй – к его волевым устремлениям, а третий – к эмоциональной сфере и интуиции, причём последний является основополагающим [[29]](#footnote-29). Между тем, истоки этой нераздельности догматики, этики и мистики зиждутся в потенциальной целостности человеческой природы, всего его духовно- душевно- телесного состава, неизбежной и нерасторжимой взаимосвязи в «неслитности и нераздельности» и вытекающей из этого органической целостности оснований религиозного опыта и его жизненных проявлений. Отсюда представляется настоятельно необходимым компаративистский анализ догматических и этических положений разных вероучений, на основе которого можно было бы дать развёрнутое обобщение и выявление их связи с особенностями конкретных видов мистики. В ограниченных рамках представленной работы такое рассмотрение представляется нереальным, а на деле и излишним, поскольку так или иначе, сознательно или нет, такое сопоставление выполняется во всех случаях обращения к внехристианской мистике: уже само имплицитное и, даже, можно сказать, имманентное сопоставление этих оснований, вне которых любая мистика становится совершенно «эзотерическим» явлением, говорит само за себя. В этом отношении следует выделить труды таких религиоведов как Е.А.Торчинов, Г.Г.Шолем, П.Бессерман, Г.Дюмулен и других, - исследователей, отнюдь не являющихся приверженцами Христианства, а тем паче Православия, скорее напротив - адептов или приверженцев внехристианских религиозных традиций и мистического опыта. По этой причине результаты их по сути « апофатического» изучения чрезвычайно полезны и ценны, т.к. позволяют на этом фоне, искреннем и контрастном, более чётко оттенить и уяснить как основания, так и принципиальные отличия и действительную ценность православного мистического опыта Церкви Христовой, как в сущности единственного и уникального мистического ( в полном смысле этого слова) феномена. Здесь вполне уместен парафраз одного из отцов « науки о религии» и компаративистики Ф.М.Мюллера: *« Кто знает одну религию, не знает ни одной»*  [[30]](#footnote-30).

 Настоящий статус данной работы позволяет привести и некоторые замечания об отношении к мистическому опыту в православной среде. В современном православном богословии существует разное отношение к мистике: под мистикой часто понимают неверный, мнимый духовный путь, по терминологии Св.Отцов – « прелестный», в отличие от действительного богопознания, теозиса, а рациональный подход к познанию Истины ( научное богословие) противопоставляют «иррациональному» ( духовная жизнь) [[31]](#footnote-31). Конечно, Христианство в своей религиозной доктрине , в том числе и догматике, и этике, с обыденной точки зрения антиномично, парадоксально и даже абсурдно, но отнюдь не безумно: *« Рече безумен в сердце своём: несть Бог»* ( Пс.13:1;52:2). Вместе с тем, в Православии нет ничего иррационального, напротив , оно предельно мистично и практично, даже сверхрационально, металогично, а богословие и духовная жизнь, и мистика как реальный теозис - в идеале совпадают, ибо *«Подлинное богословие- это не умозрительные схемы и учебники, подлинное богословие – всегда живо, поэтому оно всегда литургично, мистично, доксологично»* [[32]](#footnote-32). Действительно, необходимо согласиться с тем, что существует опасность эффективно внедрить в сознание, в том числе и богословской и православной среде, идею тождественности по существу всех аскетических путей, и этот довод имеет под собой серьёзные основания: достаточно указать труды русского философа В.С.Соловьева и его последователей в русской религиозной философии «серебряного века»; сослаться на известных православных богословов о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и ряда богословов Русской Православной Церкви за рубежом, в том числе и современных, чтобы понять специфические особенности их личного религиозного опыта, необходимо нашедшие при всей блестящей богословской риторике отражение в их сочинениях. Тем более смешение терминологических и сущностных аспектов православной и внеправославной мистики и мистицизма ( действительных и мнимых) должно быть дезавуировано и вскрыто: доверие должно стать не слепой, а ясно осознанной верой, только тогда она может перерасти в уверенность, превратиться затем в достоверность и достигнуть апофеоза в вечной верности Богу. Насколько высока при этом христианская «планка», свидетельствует мнение св. Симеона Нового Богослова, что настоящим христианином может называть себя только тот, кто обрёл опыт личного общения с Богом, а этот процесс, как уже отмечалось, не бессознательный или подсознательный (с ними обычно и связывают иррациональное начало) , но так или иначе всегда осознанный: *« Богопознание – точная наука, а не хаос мистических экстазов и болезненных экзальтаций на почве повышенной нервозности»* [[33]](#footnote-33). Вместе с тем, *« … систематизированное, аналитическое очертание восхождения к сей жизни – дать невозможно. Не находим мы сего и в творениях Святых Великих Отцов нашей Церкви. Схоластическая систематизация материала возможна до некоторой степени в концептуальных богословских трудах, но никак и никогда в живых словах о подлинной жизни нашего духа», -* пишет архимандрит Софроний ( Сахаров) [[34]](#footnote-34).

*« Следуя по пути, проложенному созерцанием, индийские брахманы приходили к тому же, к чему приходили все мистики, в какое бы время и в каком бы народе они ни жили. Янджнявалкья и Будда, Плотин и Ареопагит, Мейстер Экхарт и Григорий Палама, каббалисты и Николай Кузанский, Яков Бёме, Рейсбрук и множество других ясновидцев Востока и Запада… Все они как один свидетельствуют, что там … нет ни добра, ни зла, ни света ,ни тьмы, ни движения, ни покоя… В священном мраке, скрывающем основу основ, они ощутили реальность Сущего, Абсолюта. Страшная, непереносимая тайна!... Эту бездну трудно даже назвать Богом… За пределами всего тварного и ограниченного мистическому оку открылась реальность, которую Лао-цзы называл Дао, Будда – нирваной, каббалисты – энсофом, христиане – Божественной Сущностью, Божеством». «*Ценность» приведённой обширной цитаты [[35]](#footnote-35) состоит вовсе не в авторстве , скрытом под псевдонимом Э.Светлов, а в том, что представленная позиция очень концентрированно выражает суть всей внеправославной мистики, а именно: отсутствие в ней как личного Бога, так и Бога как Личности. Отсюда становится понятным, что богообщение и чувство высшего самоутверждения в Боге – основные факты внехристианского мистического сознания – возможны только в том случае, если Божество имманентно миру, если человеческое « я» и любое другое бытие (как бы оно ни представлялось: феноменально или ноуменально, сущностно или метафизически) тождественно с абсолютной основой бытия: *« Если Бога нет во мне, Его нет нигде»* [[36]](#footnote-36). Данный тезис антиномичен одновременно во многих отношениях - в чём он выражается в психологическом контексте, будет понятно из содержания следующей главы настоящей работы. Здесь важно подчеркнуть, что указанные факты внехристианского мистического сознания неизбежно приводят к отождествлению своего « я» с безличным Абсолютом, а это является главной отличительной чертой любой внехристианской мистики – роковой тенденцией к пантеизму [[37]](#footnote-37).

Оставляя в стороне этимологию слова «пантеизм» ( всебожие) и спорность отнесения к данному понятию самых разных , едва ли не противоположных религиозно- философских учений [[38]](#footnote-38), следует выделить главное, что составляет его суть, а именно: имманентность твари и Творца. Как справедливо заметил русский философ Л.М.Лопатин, в пантеизме *« … для мысли по- видимому представляется только один выход: или мир провозгласить призраком и уничтожить его в Боге, либо Бога заставить исчезнуть в мире до такой степени, что от Него остается одно имя»* [[39]](#footnote-39). Можно отметить, что данная тенденция характерна уже для самых первых представлений человека о Боге и окружающем мире, ярко проявляется в античной философии и красной линией проходит через все без исключения религиозно-философские системы, принимая самый разный облик: от платонизма до пантеизма, панентеизма, панлогизма и атеизма, - в который раз подтверждая, что Бог философов не есть живой и личный Бог, а древо познания не есть древо жизни.

Влияние отмеченной тенденции внехристианской мистики к отождествлению своего « я» с Абсолютом на теолого- философские построения и нравственно- этические идеалы целесообразно рассмотреть на примере основный религиозных движений Центральной Азии и Дальнего Востока по двум причинам. Во-первых, в этих религиях связь между мистикой и догматико - этическими основаниями выглядит наиболее непосредственной, а в философских построениях и в нравственно - этическом аспектах наблюдается наибольший разброс тех и других, плюралистичность и полиморфизм. Во- вторых, согласно компаративистскому анализу каббалы и религий Востока [[40]](#footnote-40), а значит и суфизма, поскольку каббала и суфизм весьма близки друг другу как по основным установкам, так и психотехническим приемам, имплицитная предрасположенность к пантеизму и в них прослеживается с обескураживающей ясностью [[41]](#footnote-41). Вопросы связи догматических уклонений от евангельских истин в католицизме и протестантизме, а значит и соответствующих искажений и этических и мистических аспектов от православных в должной мере до сих пор не проанализированы, а по существу таких развёрнутых богословских попыток фактически и не предпринималось при всей огромности имеющегося материала и ясности святоотеческого подхода, видимо по причине «христианской любви». Однако и в этом случае по аналогии и на них могут быть распространены полученные результаты, так как и в католицизме, а тем более в протестантизме пантеистические мотивы являются неотъемлемой чертой высказываний наиболее почитаемых в этих конфессиях святых.

Над всем центрально- азиатским и дальневосточным религиозным наследием ( индо-буддийским и китайским) вершинами Гималаев возвышаются безличные фигуры Брахмана и Дао, мирно соседствуя друг с другом. Однако, как известно, если людей лишают личного Бога, они обращаются к идолам. В своё время имплицитная потребность персонификации и Брахмана и Дао логично привела к победе буддизма над Гаутамой, а даосизма над Лао-цзы и обожествлению их обоих (по понятным из дальнейшего причинам и Конфуция), а затем и многочисленных « патриархов», благо имманентность Божеств этому никак не препятствовала, а высказывания самих основателей вероучений давали к этому самый непосредственный повод: *« Достигший совершенства является величайшим святым Буддой»* [[42]](#footnote-42). Исходное положение о Божественной имманентности ( не зря Будда отказывался отвечать на наиболее принципиальные метафизические и онтологические вопрошания) в корне извратило или уничтожило всю ценность любой восточной религиозной доктрины, сводя на нет всё, что в ней было и действительно ценного: высокий этический и нравственный стандарты (правда отнюдь далеко не всегда) превращались в иллюзию и вырождались в лучшем случае в обрядовое благочестие и личную добродетельность; спасение или освобождение становились эфемерными, т.к. спасать стало некого, да и не от чего; человек превращался в «микрокосм» и одновременно в «микротеос», с одной стороны уравниваясь в статуарности до всего живого и неживого, с другой – до всего божественного, растворяясь одновременно и в том, и в другом: и в сансаре, и в нирване, принципиальное различие между которыми в конечном счёте свелось на нет и превратилось в «тожество». «буддовость», « таковость» и « пустотность». Известный востоковед Е.А.Торчинов, прекрасно знающий, тонко чувствующий и предрасположенный к буддизму и отнюдь не благоволеющий к Христианству, что вполне проявилось в его изложении религиозных доктрин религий Откровения, особенно Православия (кстати, с довольно грубыми ошибками), оказался « пророком не в своём отечестве», охарактеризовав все религии Востока как религии «чистого опыта», - суждении верном в том отношении, что психотехники стали центральной осью их догматической ( если позволительно в данном случае говорить о догматике) и этической системы, а неверном – в том, что в отсутствии доктринальных теологико-философских положений эти психотехники, лишаясь религиозных оснований, полностью профанировались и опошлялись. Подтверждением может служить хотя бы то, что в буддийских и индуистских тантрах высшей йоги – в наиболее разработанных и действительно эзотерических вариантах – искомая цель достигается практически мгновенно, т.е. в любой момент с помощью специальных, детально проработанных психосоматических приёмов, выводящих человека в пограничное, промежуточное состояние между жизнью и смертью, что делает их крайне опасными для физического и психического здоровья адептов, а посему проводимых под обязательным контролем наставников. То же самое происходило и происходит и в китайском и японском вариантах буддизма, отличаясь только набором используемых средств и методов медитации: статической и динамической, индивидуальной и групповой [[43]](#footnote-43),[[44]](#footnote-44).

Понятно, что отмеченная особенность основной доктринальной установки должна была неизбежно найти соответствующее отражение и в этических (особенно в нравственных) и мистических элементах восточных религий. Действительно, при исходных высоких этических стандартах становятся непонятны глубинная социальная дифференциация восточных обществ; существование деспотий и тираний специфически восточного типа, где о свободе личности вообще не приходится говорить, т.к. собственно понятие свободы в её европейском понимании отсутствует как таковое; широчайшее распространение изощрённой и извращённой сексуальности и т.п., что вызывало и вызывает удивление (или восторг?) у западных приверженцев этих вероучений. Одновременно, такие религиозные реформаторы как Рамакришна, Вивекананда, Рамачарака, из современных – Махариши, Раджниш, принесли на Запад вместе с учением полную нравственную и сексуальную «свободу» , если не распущенность, а тантрические психосоматические процедуры стали практиковаться и пропагандироваться оккультистами самых разных мастей, из которых наиболее известен Алистер Кроули - один из основоположников современной западной магии. Небезинтересно, что экстатические или трансперсональные переживания «тантриков» согласно объективным данным трансперсональной психологии детально совпадают с описаниями « шабаша ведьм» маргинальных религиозных движений западного Средневековья. Одновременно антиобщественное поведение и нарочитая безнравственность махасиддхов ( « великих совершенных») и их призывы следовать собственным примерам приводили и приводят в шоковое состояние искренне верующих людей [[45]](#footnote-45).

В данном разделе на этом можно остановиться, сделав несколько замечаний:

1. Если в отношении восточных религиозных традиций , в которых зло и добро по сути элиминируются, высказанная точка зрения может быть одной из входящих в допустимое плюралистическое множество и не затрагивать искреннее религиозное чувство, то для других вероисповеданий( иудаизма, ислама и инославных христианских конфессий) изложение должно быть крайне деликатным и по необходимости и по возможности, более детальным и уж никак не в рамках представленной работы.

2. Хотя, как указывалось, имплицитное обращение к основаниям ( догматическим и этическим) осуществляется практически в любом исследовании мистики, православная догматика и этика ( по свидетельству таких « заинтересованных» лиц как К.Маркс [[46]](#footnote-46)) разработаны как ни в одной другой религиозной системе, их связь осознана и реципирована всей полнотой Православной Церкви и является практическим руководством во всём строе её жизни, а посему они могут служить тем эталоном, по которому должен осуществляться предполагаемый детальный компаративистский анализ.

3. Во внехристианской мистике эти основания иногда сознательно отвергаются как не имеющие отношения к сути вопроса. Это может быть оправдано только в отношении религий « чистого опыта» (даосизма, индуизма и буддизма), где догматические и этические установки играют подчёркнуто второстепенную роль по сравнению с мистическим опытом, опытом исключительно психическим или психосоматическим.

4. Существует постоянная опасность впасть в «святой ригоризм» или даже « святой сатанизм» по отношению к людям, искренне ищущим Бога, хотя и не знающим Его, а иногда и потерявшим. Поэтому необходимо в миссионерском подходе, примером которого во все времена является Апостол Павел, подчёркивавший «особое благочестие» язычников, а к ним по существу можно отнести в настоящее время большую часть человечества, в том числе и входящую формально в Православие, всегда иметь в виду, что Христос пришёл не судить ,а спасти мир.

Главное, что можно вынести из сопоставления внехристианских догматических и этических установок, – это то, что наблюдаемая парадоксальная картина с тенденцией к отождествлению Творца и твари, Бога и человека, во всём многообразии и разнообразии внехристианских религиозных движений, обусловлена движением «снизу вверх», т.е. в направлении « трансцендентального познания божественного в сочетании с отказом или в отрыве от трансцендентного Откровения Бога» и является измышлением «лжеименного разума» и «пустым обольщением по стихиям мира, а не по Христу». Действенное богословие Святого Духа, преломляясь сквозь призму падшей человеческой природы, превращается в «очередной фазе утопического соблазна» в бездуховную, а значит, и в безжизненную и схоластическую теологию и самодостаточную религиозную философию , в эзотерическую и магическую теософию, еретическую софиологию, а в конечном счёте – в бесчеловечную антропологию. Недаром мнение, что богословие должно превратиться в антропологию, стало общим местом[[47]](#footnote-47). Божественный нравственный и этический идеал Благодати вырождается в фарисейское благочестие, законничество и обрядоверие, евангельский образ жизни заменяется его суррогатами, нигилизмом и анархизмом. Стремление преодолеть зло, избавиться от него трансформируется в искушение *« высвободить из адской оргии все запретные внутренние импульсы и из жертвы зла самому стать злом»* [[48]](#footnote-48). Человек в искреннем, но самонадеянном стремлении выйти к горизонту «иной Реальности» в своих «высших достижениях» сталкивается лицом к лицу со своей собственной сущностью, искаженной и извращенной, но, видимо, и в этой «бездне греха» настолько потенциально возвышенной и прекрасной, что в исступлении повторяет «адский грех» гордыни бывшего пламенного херувима и прародителей человечества, и навсегда закрывает себе возможность стать богом по Благодати. Только смирение, осознание своей «греховной бездны», приводящее к настоящему духовному кенозису, «нищете духа», искреннее поставление себя ниже всякой твари, позволяет преодолеть это искушение и уподобиться Христу «смирившемуся даже до смерти и смерти крестной». *« Христос « вчера и сегодня и во веки Тот же» , и сила Церкви …во Христе, который пребудет с нею до скончания века, чтобы каждый из нас мог в Нём и с Ним найти смысл жизни»* [[49]](#footnote-49).

Выводы.

1. Цель христианской жизни состоит в обожении (теозисе), предполагающем очищение, восстановление целостности и преображение повреждённой человеческой природы в акте Богочеловеческой синергии, носящем одновременно личностный ( в Духе Святом) и соборный ( во Иисусе Христе) характер, во множестве человеческих ипостасей в единой и единственной Богочеловеческой природе Христа, то есть Церкви.

2. Православнвя мистика имеет незыблемые Богоустановленные мистические, догматические и этические основания: тринитарные, христологические и пневматологические, - для полной реализации в человеке образа и подобия Божия. Во всей внехристианской мистике нераздельное и неслитное, но обязательно целостное единство мистических, догматических и этических элементов приобретает искажённое падшей человеческой природой содержание.

3. Всё многообразие и разнообразие внеправославной мистики обнаруживает роковую тенденцию к отождествлению твари и Творца – тенденцию, обусловленную попыткой помимо Бога, без Бога и даже вопреки Богу стать богом с помощью усилий собственного существа человека и мнимой «помощи» богопротивных сил тварного невидимого мира.

4. Искажение догматических оснований с помощью «лжеименного разума» и дискредитация этических и нравственных ценностей и установок, фактическое элиминирование зла и добра – всё это в совокупности должно и действительно приводит либо к отсутствию возможности действительного теозиса, либо к мнимой «святости», и сводится, в лучшем случае, к постижению человеком своей падшей и искажённой первородным грехом и личными прегрешениями сущности, т.е. « образа Божия», и принятие этого образа за Первообраз.

1. Цит. по Новосёлов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католицизме и Протестантизме. М.,Лепта-пресс, 2003.С.20. [↑](#footnote-ref-1)
2. Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев, Пролог, 2003.С.62. [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же. [↑](#footnote-ref-3)
4. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., Мартис, 2003. С.25. [↑](#footnote-ref-4)
5. Новосёлов М.А. Догмат и мистика в Православии, Католицизме и Протестантизме. М., 2003.С.35. [↑](#footnote-ref-5)
6. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.175-176. [↑](#footnote-ref-6)
7. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.231. [↑](#footnote-ref-7)
8. Диакон Андрей Кураев. Наследие Христа ( что не вошло в Евангелие?). М., Благовест, 1998.С.55. [↑](#footnote-ref-8)
9. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.137. [↑](#footnote-ref-9)
10. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.243,245. [↑](#footnote-ref-10)
11. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.88. [↑](#footnote-ref-11)
12. Цит. по Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.123. [↑](#footnote-ref-12)
13. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.266. [↑](#footnote-ref-13)
14. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.109. [↑](#footnote-ref-14)
15. Цит. по Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.148. [↑](#footnote-ref-15)
16. Цит. по Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.,2003. С.320-321. [↑](#footnote-ref-16)
17. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.150. [↑](#footnote-ref-17)
18. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.268. [↑](#footnote-ref-18)
19. Евдокимов П.Н. Этапы духовной жизни. М.,2003.С . 63. [↑](#footnote-ref-19)
20. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.152. [↑](#footnote-ref-20)
21. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С 118. [↑](#footnote-ref-21)
22. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.269. [↑](#footnote-ref-22)
23. Там же. С.270. [↑](#footnote-ref-23)
24. Там же . С.273. [↑](#footnote-ref-24)
25. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.274. [↑](#footnote-ref-25)
26. Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002.С.99. [↑](#footnote-ref-26)
27. Боговидение / В.Н.Лосский. М.,АСТ,2003.С.271. [↑](#footnote-ref-27)
28. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. М., 2003.С.288. [↑](#footnote-ref-28)
29. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., Азбука- классика; Петербургское Востоковедение, 2005.С.93. [↑](#footnote-ref-29)
30. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. М., Университет, 2002.С.20. [↑](#footnote-ref-30)
31. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.,2003. С.188. [↑](#footnote-ref-31)
32. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч.I и II. М.,ПСТБИ, 1997. С.5. [↑](#footnote-ref-32)
33. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 2003.С.154. [↑](#footnote-ref-33)
34. Архимандрит Софроний ( Сахаров ). О молитве. О молитве Иисусовой. Киев, Дух и Литера, 2000.С.26-27. [↑](#footnote-ref-34)
35. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.,2003. С.288. [↑](#footnote-ref-35)
36. Минин П.М. Мистицизм и его природа. Киев,2003. С.57. [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же. С..63. [↑](#footnote-ref-37)
38. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.С.25-26. [↑](#footnote-ref-38)
39. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М.,2003. С.114. [↑](#footnote-ref-39)
40. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.С.424-458. [↑](#footnote-ref-40)
41. Шолем Г.Г. Основные течения в еврейской мистике. М.,2004. С.282. [↑](#footnote-ref-41)
42. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. М.,2003. С.11. [↑](#footnote-ref-42)
43. Каптен Ю.Л. Основы медитации. Самара, АВС,1994. [↑](#footnote-ref-43)
44. Тересов И.Н. Динамическая медитация. СПб.,Весь, 2004. [↑](#footnote-ref-44)
45. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.С.375, 384-385.. [↑](#footnote-ref-45)
46. Введение в общее религиоведение / Под ред. проф. И.Н.Яблокова. М.,2001. С.521. [↑](#footnote-ref-46)
47. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. New-York? Chalidze Publications? 1981. С. 175. [↑](#footnote-ref-47)
48. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.С.385. [↑](#footnote-ref-48)
49. Протопресвитер Александр Шмеман. Исторический путь Православия. Киев, Пролог, 2003. С.414. [↑](#footnote-ref-49)